

「古典古代学」開題¹

—学の円頓性を求めて—

秋 山 学

序. 「虚空会」の射程

筆者は本稿に先立ち、「菩薩戒と『摩訶止観』—慈雲と天台思想の関係をめぐって—」²（これを「前稿」とする）を執筆した。本稿はその続編に当たるものである。以下にまず、前稿の要旨を再説する。『妙法蓮華経』に基づく天台大師智顛(538 - 598)の「法華三大部」〔=「天台三大部」; 『法華玄義』10卷(593年)・『法華文句』10卷(587年)・『摩訶止観』10卷(594年)〕に一貫する円頓止観思想は、仏の説法の座を「虚空」ないし「常寂光土」に置かれるものと理解する。一方、中国天台から日本天台にまで継承される「菩薩戒」における「戒体発得」の時点や、「重授戒灌頂」あるいは「法華三昧」の場は「虚空界」に置かれる。彼らとは法統を異にする慈雲尊者飲光(1718 - 1804)が主唱する正法律一派の「菩薩戒」や「十善戒」における「戒体発得」の場も「虚空界」に置かれる。円頓止観思想における「常寂光土における仏座」のイメージは、慈雲の主唱する正法律一派にも通じ合うものを提供し、このことが、晩年における慈雲と天台諸僧たちとの交友を進めさせたのではないか、というのがその主旨である。

虚空界において「円かに・頓ちに観ず」ことを主旨とする「円頓止観思想」の背景には、『妙法蓮華経』の「見宝塔品第十一」における「虚空における多宝・釈迦二仏の並坐」がある。『妙法蓮華経』において、その第11品から第22品までは「虚空会」とされ、それ以前の「前霊山会」、それ以降の「後霊山会」と区別される。この「虚空会」に置かれる品のうち、最初の「見宝塔品第11」では、七宝の大宝塔が地より湧出して虚空に懸かり、その塔中から、舎利身となった多宝仏が「釈迦牟尼世尊の説く所は皆是真実である」と述べて述門の所説を真実であると証明する。

天台智顛の「五時八教」説に基づけば、仏教諸説は藏教(小乗)、通教(基礎的大乗仏教)、別教(高度な大乘仏教)、円教(もっとも優れた完全な教え)の「化法四教」に分類される。このうち藏教は、四諦〔苦集道滅〕を聞いて悟

りを得た者すなわち声聞のための教えである。次に通教は、三乗に共通する空觀を明らかにするもので、縁覺、すなわち十二因縁〔無明・行・識・名色・六入（眼耳鼻舌身意）・触・受・愛・取・有・生・老死）を聞いて悟りを得た者のための教えである。また別教は、ただ菩薩だけのための教えを意味し、六度〔布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧）を修することによって悟りを開いた人のための教えを指す。そして円教は、藏通別の教えを包摂する最も完全な教えを意味する。

そして天台によれば、これら藏通別円・四教各々の仏の座が、それぞれ草・天衣・七宝・虚空と理解される。その典拠は『摩訶止観』巻9下に見られる以下の記述に求められる。「道場に四あり。もし十二因縁の生滅を觀じて究竟するは、すなわち三藏の仏の坐道場にして、木樹の草の座なり。もし十二因縁の即空を觀じて究竟するは、通教の仏の坐道場にして、七宝樹の天衣の座なり。もし十二因縁の仮名を觀じて究竟するは、別教の舍那仏の坐道場にして、七宝の座なり。もし十二因縁の中を觀じて究竟するは、これ円教の毘盧遮那仏の坐道場にして、虚空を座となす」（岩波文庫版〔岩文〕下292頁）。ここでは草地に七宝の樹木が生えている場面が想定され、円教における仏の説法が虚空会に置かれることになる。

筑波大学附属中央図書館の和装図書コーナーに2010年、慈雲最晩年の直筆本『法華陀羅尼略解』が発見され、これによって慈雲研究は新たな方向性を探るべき状況に入ったことについて、筆者は前稿を初めとする多くの拙稿で主張してきた。もとより慈雲は、全一千巻と言われた悉曇学のアーカイヴ「梵学津梁」の編纂によって、仏教学のみならず、当時において世界の最先端をゆく梵語学を切り拓いた人物である。天台智顛ですら梵学には啓かれていなかったばかりか、近代仏教学の地平に照らしてみても慈雲の総括性は先駆的であるし、彼の射程は梵語学に限らず、印欧語比較言語学にまで伸びると考えられる。それに加え、今回の『法華陀羅尼略解』の発見により、さらにはそれに続き天台眞盛宗・津西来寺経藏に『略解』の天台僧による写本が発見されたことに伴い、慈雲が円教の分野にも通曉していたことがうかがわれよう。もとより慈雲は、『仏弟子の意得』などの著作において止観行への敬意を表明していたこともあり、鑑真（688－763）への律学上の遡源を模索するうちに、天台学とくに『摩訶止観』を通じての「梵・円・戒・禪・密」の統合が、晩年の彼において次第に構想されていったとの想定が可能だと思われるのである。

1. 「古典古代学」とその祖としての慈雲

さて『法華陀羅尼略解』の発見により、慈雲研究に関わる諸分野には、多かれ少なかれ軌道修正が加えられるべきであると想定され、その影響は筆者自身の学問観形成にも及ぶ。筆者は2008年度より、筑波大学大学院人文社会科学研究科古典古代学研究室より、『古典古代学』と題する機関誌を公刊している。幸いこれまでのところ、運用その他の面で経過は順調であり、既刊全5冊を数えるに至っている(2013年5月末現在)。「古典古代学」という名称は、いささか耳慣れないものと思われるが、2009年春に刊行した創刊号の「はしがき」には、その内包を以下のように考える旨が記されている。

- ① 旧来の「西洋古典学」に含まれる領域はすべて含む。
- ② 「西洋古典学」の周辺部に位置づけられる領域、たとえば古代キリスト教文学(聖書学・教父学)、ビザンツ学、オリエント史学、印欧語比較言語学、古典文献の写本伝承史学、古代中世科学史学などを含む。
- ③ ②へと内包を拡大するに際しての関連領域については、研究にあたって西洋古典語(ギリシア語・ラテン語)、古代オリエント諸語、古代インド・イラン語(ヴェーダ、アヴェスター、サンスクリット、パーリ語)が介在するかどうかには照らして判断し、随時これを包むものとする。

さらに、2013年春に刊行した第5号の「はしがき」には、この内包に「中国古典学」を附加するという主旨が、次のように記されている。「われわれが研究成果を日本語によって公表する場合、その根源的かつ基礎的な形式に関しては、中国古典学(いわゆる「経学」)の莫大な伝承に負っていることに、改めて着目してよいと考えるようになった。これは、研究の際に選択される「スタイル」も、広い意味で「研究」の一部と捉えられるという認識に基づく。またこの問題は、神学的には典礼学と深く関わる問題でもあるという理由による。したがって今後、中国古典学に関わる学術的成果も、本誌に随時収めてゆくことができれば幸甚である」。

ところで、おそらく現在「古典古代学」という学問領域は、わが国の大学では本学・筑波大学にしか見出されないであろう³。この「古典古代学」という学問領域の設定は、本邦西洋古典学の現況に対する危惧と懐疑から出発している。上掲の同誌創刊号所収の拙稿にもほぼ記したように⁴、わが国の西洋古典学が、ギリシア語・ラテン語の語学的教育と、これら両古典語で記された文献の邦訳注解作業を主たる領域とするのであれば、主たる現存古典著作の邦訳が

一通り終息する頃に、この西洋古典学の使命は尽きることになるとうのが筆者の危惧の内実である。筆者は、西洋古典語で記された文献に伴う時間的な「古代性」に関連しての、いわば神学的・哲学的な解釈と深化がそこに連動するとき、この窮状は脱することができると考えている。換言すれば、旧約・新約聖書の間認められる「予型論」ないし「前表論」を拡大的に適用し、ギリシア・ラテン古典のうちに福音の「前表」性を探るような省察的な方向を採るならば、それら西洋古典のうちに、永く保存され記憶されるような永続性が備わるであろう、と考えるものである。言うまでもなくこの方向性は、まさしく古代世界末期から中世期を経て、ルネッサンス期を迎えるまでの主として地中海世界の人々が、写本伝承活動を通じ、古典文化に対して取った態度に他ならない⁵。

ちなみにこの「異教予型論」ないし「前表論」の考え方は、『妙法蓮華經』に見られる「久遠実成の釈迦如来」の説に類似するものだと言える。もし新約と旧約の対応性が自明なものに近いとすれば、その旧約の位置取りが拡大的にギリシア・ラテンの異教古典にまで拡大される時期、すなわちヨーロッパ中世こそ、ちょうど無数の如来・菩薩の存在が釈尊の「前表」として要請される大乘仏教興起以降の時期に該当すると考えられるからである。

「西洋古典学」をめぐる以上のような問題意識・危機感・閉塞感とともに筆者の脳裏に去来するのは、「西洋古典語・古典文学」のみを特化して学問領域化することが、現在のわが国においてそれほど必要なのだろうか、という疑念である。周知のように、ギリシア語とラテン語は、インド・ヨーロッパ語族内の古典語として、サンスクリットや古代ペルシア語など、インド・イラン語派の諸古典語と併置される位置にあり、文法構造的にもこれら諸古典語の相互関係は明瞭である⁶。ギリシア語やラテン語で記された諸文献がわれわれ日本人に近い存在となったのは、それほど昔に遡ることではない。一方サンスクリットで記された文献のうち、特に大乘仏教関係の仏典は、漢訳を通じて古代からわれわれの許に伝えられている。そればかりでなく、悉曇文字で記された諸經典の多羅葉の類も、法隆寺の『般若心經』原典（7—8世紀）をはじめとして、早くから本邦に届いていた。さらには弘法大師空海（774—835）の入唐（804年）と帰朝（806年）によって本格的に梵典が請来され、その次第は空海の『御請来目録』に詳しい⁷。慈雲は、この空海以来の梵字悉曇学の伝承を集大成した人物である。これら梵典は、言語学的にはインド・ヨーロッパ語族に属するものであり、海外からもたらされた印欧語文獻という位置づけにお

いて、その伝来は先述の西洋古典類よりもはるか昔に遡り、かつわれわれに身近な存在である。「西洋古典」だけを取り出すのではなく、仏典を初めとする梵語文献をも、類似する性格を持つ古典文献として併せ扱うならば、おそらく言語学的・文献伝承史的に裨益する側面が明らかになるであろう、というのが筆者の見解である⁸。もとよりこの際、西洋古典学者として名高い高津春繁（1908 - 1973）は比較言語学者としてサンスクリットにも通暁していたし⁹、その師でインド学者の辻直四郎（1899 - 1979）にも『西洋古典学研究』に寄稿した書評があり（高津の学位論文）¹⁰、また高津の後継者である比較言語学者風間喜代三（1928 - ）¹¹もソフォクレス『アイアス』の原典訳などの業績を持つなど¹²、われわれに先立つ世代の研究者たちが、梵語と西洋古典語の双方に通じていたという事実が拙見の根拠となっている。言うまでもなく、このことは西洋の研究者にも当てはまることであって、たとえばヤーコブ・ワッカーナーゲル（1853 - 1938）には *Vorlesungen über Syntax*（1920 - 1924）という古典学上の名著のほか、*Altindische Grammatik*（1896 - 1930）の大著もある。

このように、従来の「西洋古典学」に対し、内容的に神学や伝承史学の視点を併せ含ませ、さらにそこで扱われる言語としては、同じ印欧語ながら「西洋古典語」ではないサンスクリットをも内包する学問領域を考えた場合、筆者の考える領域は現今の「西洋古典学」から逸脱する。その結果として案出された新しい学問領域が「古典古代学」であり、その構想に際してしたためたのが、上記『古典古代学』誌の「はしがき」に載せた文章なのである。

この「はしがき」を記した翌2010年、筆者は拙著『ハンガリーのギリシア・カトリック教会—伝承と展望—』¹³を刊行することになる。これは2005年から翌年にかけて行ったハンガリーでの在外研究の成果を基に執筆したものであり、中・東欧一帯に篤く信徒層を有するギリシア・カトリック教会〔ビザンティン典礼と東方教会法を護持しつつローマ教皇の首位権を認めるカトリック教会の一組織〕について、その歴史・教会法・典礼・神学に関して総説した上で、この教会共同体がわれわれ東洋人にとって、ないし東洋思想の理解に対して、どのような形で裨益しうるかを問うことを主旨としていた。それまで未確認であった著作『法華陀羅尼略解』の慈雲による直筆本が筑波大学で発見されたのは、すでにこの拙著の初稿校正を済ませた頃であった。この拙著にも筆者は、「神化 *theōsis* と即身成仏」「認識 *epignōsis* と般若」「三位一体と三密」といった、ギリシア教父・ビザンティン神学と仏教思想の関連性を探る論考を収め、

その根底に慈雲への意識を持続させたほか、末章では慈雲を「古典古代学の祖」として明確に位置づけるべく試みていた。拙著の刊行にあわせて、筆者は同じ出版社のPR誌にも、上掲した『古典古代学』のはしがきに見られるのと同様、「古典古代学」を構想する旨の拙文をしたため、その「祖」として慈雲を考えるという趣旨を次のように記している。「わたくしとしては、従来の「西洋古典学」を拡大的に理解して伝承史や神学を含ませ、かつギリシア・ラテン語とともに古典語の一つとしてサンスクリットを位置づけることを考えており、その全体を「古典古代学」と呼んでいる。慈雲尊者はこの「古典古代学」の祖としての位置にある¹⁴。この文章はもとより、「梵学津梁」の編纂によって、慈雲が英独でのインド学勃興に先んじ、当時としては世界水準の梵学を築いた、という事実に立脚して記したものに過ぎなかった。あるいはこの拙著に収めた論考は、いずれも真言宗系統の密教思想との関連で記したものであった。それは慈雲の興した正法律一派が、元来、空海に発する東密の法統を、叡尊の中興になる西大寺の系統で受容する「真言律」に起源を持つものだ、と筆者が認識していたからに他ならない。要するにこの拙著においてはまだ、慈雲の著作に『妙法蓮華経』の注疏が含まれているという認識は、前面に現れてはいなかった。また正確に言えば、「梵学津梁」の高貴寺所蔵分についてのDVD版（「高貴寺蔵書リスト 梵学津梁」2008年；2010年に増補）がすでに刊行されているという事実にも、当時はまだ気づいていなかったのである。

2. 「十字架上の復活体」

ところで、上掲した拙著『ハンガリーのギリシア・カトリック教会』において、筆者は、このギリシア・カトリック教会の神学理解は「十字架上の聖体論」に帰着する、という理解を結論とした。詳しく換言するならば、ローマ典礼カトリック教会がその聖体祭儀の場を「最後の晩餐」の場面に遡源させることも、あるいはビザンティン典礼正教会が、儀礼次第の上では上記のギリシア・カトリック教会と異ならないと言えるものの、聖体礼儀〔＝聖体祭儀〕における聖変化の瞬間を「エピクレシス」〔聖霊への降臨祈願〕に求めることとも異なり、ギリシア・カトリック教会にあっては、いわばこれら両者を併せ含んだかたちで、「最後の晩餐」から「聖霊降臨」に至る一連の経緯を聖体祭儀において終末論的に止揚し、聖変化の時点が「十字架上で磔刑に処されたイエスの脇腹からの血と水の流出」(ヨハネ19,34)の瞬間に求められている、と結論づ

けたのである。

この考え方は、筆者がそれ以降『ヨハネ福音書』の第20章をめぐる研究を深化させ、ハンガリーのセゲド国際聖書学会その他を中心に研究発表を重ねた結果、現時点ではひとまず次のような成果に到達している。いまここにそれを簡潔に再説することにしよう¹⁵。

『ヨハネ福音書』では、復活後のイエスがマグダラのマリアに対し「わたしはまだ父の許に昇っていない」(ヨハネ20,17)と語る一章がある。それに先立ち「イエスに愛された弟子」(ヨハネ20,2)は、後の使徒共同体の首・ペトロに先駆けて復活を信じている(cf.ヨハネ20,8)。このことから推して筆者は、「わたしはまだ父の許に昇っていない」という一章は「十字架上に復活したキリストと同一視されるべき(ペトロを首とする)使徒共同体の復活信仰が、まだ確立していない」との意を表すものと理解する。かくして筆者によれば、『ヨハネ福音書』においてイエスの受難・死・復活そして昇天は、すべて十字架上で行われるものと考えられる¹⁶。そして先述のように、同福音書中に描かれる「イエスに愛された弟子」(ヨハネ20,2)が「週のはじめの日」(ヨハネ20,8)、ペトロに先駆けて復活を信じたこと(同)に倣い、この弟子が先の「血と水の発出」をも記録し証言していること(ヨハネ19,35)に鑑みて、十字架上に絶命したイエス(ヨハネ19,33)からの「血と水との流出」が復活の徴であると信じ、読者がこの十字架上に置かれたキリストの身体に与かるよう招くことが『ヨハネ福音書』の執筆目的に他ならず(ヨハネ20,31ほか)、この「十字架上の復活体への与かり」こそ、死と復活を体験して「永遠の生命」を持つことを意味する(ヨハネ3,15ほか)と筆者は解している。以上のような理解に際して、「永遠の生命」の獲得は、あくまでも『ヨハネ福音書』の内在的読解により可能であり、教会などの他機関、あるいは「ヨハネ文書」以外の新約文書の補助を必要とはしない。ただこの解釈は奇しくも、たとえばカトリック教会で伝統的に奉じられている教え、すなわち復活後のイエスは、聖書内には記されていないものの、まず最初に自らの母親である聖母マリアに出会ったのだ、という教えと一致する。聖母は、福音史家で使徒であるヨハネとともに十字架の傍らに立ち、イエスの磔刑を見守っていたのであるから(ヨハネ19,25-27)、その脇腹から血と水が流出するのを、福音史家とともに目撃している。したがってもし、この「血と水の流出」を復活の徴と解するのであれば、まさしく「復活後のイエスは聖母にまず出会った」ことになるわけである。

3. 天上界としての十字架

以上のような筆者の解釈、すなわち「復活のキリストは、教会共同体に求められる (cf. エペソ 1,22 – 23) のでも、また共観福音書に記されたイエス像に求められるのではなく、『ヨハネ福音書』に描かれる、十字架上で磔刑に処せられ死を経た後 (ヨハネ 19,33)、血と水を逆らせるキリストの身体 (ヨハネ 19,34) にこそ求められる」という理解は、『ヨハネ福音書』の執筆者の証言 (ヨハネ 19,35) が真であると「信ずる」行為を前提とする。このように「信ずる」とき読者は、イエスがペトロを首とする使徒共同体を念頭に「わたしはまだ父の許に昇っていない」(ヨハネ 20,17) と語るのとは別途、彼らに先んじて (ヨハネ 20,8)、十字架上のキリストとともに永遠の生命に入ることができる、と考えられる。

この解釈に際して省察を深めてみよう。キリストがマグダラのマリアに対し、ペトロらを念頭に「わたしはまだ父の許に昇ってはいない」と言うとするれば、先に「信ずる」者たちにおいてキリストは「わたしは父の許に昇った」と語ることになる。「信ずる」行為は、人間の心のうちに成就するものであるから、この際「キリストが父の許に昇る」とは、復活して生けるキリストが、読者各個人の「内面に住まう」ことに等しい、ということになる。すなわちこのとき「信」と「生命」とは等値されることになる。

いまこの理解について、その妥当性を、他の新約聖書記事から検討してみることにはしたい。まず、たとえば『ヘブライ人への書簡』を取り上げてみよう。「キリストは、多くの人々の罪を購うためにひとたび十字架に懸けられたが、二度目には、罪を負うためではなく、救いのために自らを受け入れる人々に顕現する」(ヘブライ 9,28) とある。ここで「受け入れる」という表現のギリシア語原語は ἀποδέχεσθαι であり、まさしく「受け取る」「心にうつし取る」ことを意味するだろう。

いわゆる「パウロ書簡」からもこのことを検討してみよう。まず『フィリピ書簡』に関してである。「われわれの住まいは天にある。われわれは天から、救い主としてイエス・キリストを主として受け入れる。このキリストは、われわれの卑しき肉体を、自らの栄光の身体と同じ姿に作り変える。それは、すべてを自らの下に服させる力をもつ働きによる」(フィリ 3,20 – 21)。この一章でも「受け入れる」の原語は ἀποδέχεσθαι である。したがって「天から受け入れる」という表現は、十字架上のキリストを天上において復活した存在である

とし、その姿を「心につし取る」行為である、とする筆者の理解は、そのままのかたちで受容されるものと思われる。このように「心につし取る」プロセスを経ることにより、パウロが「われわれの住まいは天にある」とする状況が成立するというところに注目したい。そして「すべてを自らの下に服させる」とは、「死をも超克する」という意味に他ならず、「キリスト自らの栄光の身体」と述べられているのは、「十字架上の身体」に他ならないという点にも注意したい。

続いて『第1コリント書簡』である（1コリント15:42－49）。「死者の復活も同様である... 44 魂的な肉体が蒔かれ、霊的な身体として目覚める。魂的な肉体があれば、霊的な身体もある。45 次のように記されている。〈最初の人間アダムは、生ける魂に向けてできた〉。だが最後のアダムは、生命を与える霊となった。46 ただ最初には霊的なものでなく魂的なものであり、しかる後霊的なものとなる。47 最初の人間は土質の塵から成る。第二の人間は天より来たる。48 土質なる者どもは、土質なる者と同様になるように、天上的な者どもは、天上的な者と同様になる。49 われわれは、土質なる者の像を身に帯びていたのと同じように、天上的な者の像を身に帯びるであろう」。ここで「第二の人間」と呼ばれているものが、上述のような「十字架上のキリストの復活体」に他ならないとすれば、それは確かに「天より来たる」者である。かくして、十字架上という位置こそ「天上界」である、という点に注目してみたい。

一方『ヨハネ黙示録』では、この「天上界」としての「十字架上」が、「玉座」と表現される。「わたしはまた、玉座と四つの生き物の間、長老たちの間に、ほふられたような姿で立っている小羊を見た」（黙示録5:6）。「ほふられたような姿」とは、先の『ヨハネ福音書』に記されるように、一旦確かに絶命し（ヨハネ19:33）、しかる後「血と水の流出」（ヨハネ19:34）という徴とともに復活する十字架上のキリストの姿を指すが、それら死と生命という二つの相は常に、十字架上の磔刑図という一瞬の姿で表されるため¹⁷「ほふられたような」（ὡς ἐσφαγμένον）という一見奇妙な表現となるわけである。

いずれにせよ、新約聖書の諸記者にあって「永遠の生命」を獲得する行為とは、死を超克して永遠の生命に入った「十字架上のイエス」を自らの身、具体的には自らの心のうちに受け取り、うつし取る行為として措定されているという点に注目したい。これは「信」の行為であり、この信を内面化したとき、新約聖書において「われわれの住まいは天にある」と表現されることになるのである。

4. 「新約」の役割

ところで、一般に宗教の役割として想定されているのは「救いをもたらす」ということであろう。この場合「救い」とは「苦からの救い」であろうから、「苦」の最たるもの即ち「死」を超克しうる立場に身を移すことが、総じて「救いを得る」ということになる。

これをまずキリスト教的な文脈で語るなら、前章でも見たように、キリストの死と復活という事実に立脚し〔=信じ〕、それを表すキリストの十字架上の身体を「おのが身にうつし取る」ことで救いが獲得される。①一般に地上の「教会共同体」で行われているのは、「信ずる」行為を他者とともに証しあい、キリストの復活体を映し出す「共同体」を地上に構成することに他ならず、それは前章で述べたようなプロセスを共同体として継続展開する行為であると言える。実際、「ペトロを首とする」共同体での信の表明は、イエスが「三日目に復活した」ことを宣言する。これは、十字架上の死後、ほどなく一兵士の槍の一突きによる「血と水の流出」によってイエスの復活が証しされたと解する「愛された弟子」の「信」からは、時間的にいくばくか遅れた表明となる。

②一方「死の超克」ということを仏教の表現で述べるなら「救いを得る」とは「生死の境を渡る」ということになる。これは「生死の連関〔因縁〕から自らを離脱させる」というかたちで行われるため、仏教的な救いの文脈に自らの身を置く場合、究極的には出家というかたちでのみ現世での救いが与えられることになる。現実的には、この得度／出家に際しては他者の証明が支えとなり〔「三師七証」など〕、またそれ以降にも得度／出家は継続性と表裏一体であるため、僧伽集団が形成されて、得度／出家という行為は、この僧伽集団のうちに身を投ずる、という形を取るようになる。

上記①②の場合とともに、宗教というものが、現世の地上的な機構・システムとは何らか別の次元の共同体を構成する性格を持つということを実に表している。孔子（前551－479）の開いた儒教が「治国平天下」を掲げ、あくまでも現実世界に照準を合わせていたとすれば、それは純粋な宗教集団とは言い難い。実際には、孔子の方針が治国政策のために十全に効力を発揮することはなかったのであるから、この場合は逆に、儒教は一種の教団と化し、現実政治とは異なる次元を志向していたと見るほうが妥当であろう。孔子と類似するケースとして、シケリア島シラクサでの政治改革に着手しつつ、遂に成功する

ことのなかった哲学者プラトン（前 427 - 347）の場合が想起される。孔子もプラトンも、現実の政治世界から拒絶された後には、門徒集団を形成して後進の教育活動に専念したことを想い併せることができよう。一方、共和政の再興と存続を目指して論陣を張り、遂に刃の犠牲となったローマの弁論家・政治家キケロ（前 106 - 43）の場合、そこに宗教性を求めることは難しい。またユダヤ教のような場合は（旧約聖書のモーセを例とする限り）、一つの民族全体に宗教的な規律を課すケースであり、民族内という限定のもとに宗政一致を完遂させうる体制にあったと考えられるだろう。この場合、上述の「死を超克しうる場」は、エジプトでの苦役からの解放を、紅海渡河の際に下された不思議な徴とともに民族の記憶に留め、継承してゆく次元に求められたと言える。本稿では、考察の範囲を、さしあたり上掲の①と②、すなわちキリスト教と仏教に限定することにしたい。西洋世界と東洋世界における代表的な「宗教」と見なすことができようからである。

さて新約聖書にあっては、上述のような「信」の地平こそ「永遠の生命」の獲得である、と表明されているわけであるから、それから後の信徒たちの責務云々は、二次的な意味しか持たないと言っても相違あるまい。つまり「信」によって「永遠の生命」を獲得するということ、それはある意味でキリストの再臨を意味するとも言えようが、たとえば「キリストの再臨」を描き出す『ヨハネ黙示録』（21 - 22 章）では、「汚れた者、忌まわしいことと偽りを行う者」等々に墮す危険性に対し、次のように警鐘を鳴らすだけである。「諸国の民は、都の光の中を歩き、地上の王たちは、自分たちの栄光を携えて、都に来る。人々は、諸国の民の栄光と誉れとを携えて都に来る。しかし、汚れた者、忌まわしいことと偽りを行う者はだれ一人、決して都に入れない。小羊の命の書に名が書いてある者だけが入れる」（黙示録 21,24 - 27）。「生命の木に対する権利を与えられ、門を通過してこの都に入れるようにすべく、自らの衣を清める人々は幸いである。しかし犬のような者、魔術を使う者、みだらなことをする者、人を殺す者、偶像を拝む者、すべて偽りを好み、また行う者は都の外にいる」（黙示録 22,14）。このことは、たとえば晩年の使徒ヨハネが、彼を取り巻く弟子たちに対するメッセージを求められた際に「互いに愛し合え」としか語らなかった、とされるエピソードとも重なるであろう。

もっともキリスト教は、むしろこのような「復活」を証しすることのみを自らの責務とすると言える¹⁸。考えてみれば、「死からの復活」を遂げうる存在とは、神話的表象に頼るのでなければ、神的存在でしかありえず、そのような

「神の子への信」を標榜する宗教は、キリスト教以外には存在しない。したがってキリスト教ないし新約の担う場面は、究極的には、このような「死からの復活」すなわち「生命」に関わる時点のみに限定されると言っても差し支えあるまい。さしあたりキリスト教の内部で考えるならば、旧約と新約がともども「聖書」として聖典化されているのであるから、「信」の表明以降の信徒のあり方を考えるに際して、旧約聖書の役割が再度前面に現れると考えることもできるだろう。

5. アレクサンドリアのクレメンスと典礼学的観点

前章末尾において、旧約聖書の意義と役割という問題に触れることとなった。この問題を考えるに当たり、参照したいのがギリシア教父たちの神学、特にアレクサンドリアのクレメンス（150－215）の思考様式である。クレメンスについては、既刊の拙著2冊（『教父と古典解釈—予型論の射程—』創文社2001年刊、および『ハンガリーのギリシア・カトリック教会—伝承と展望—』創文社2010年刊）においてたびたび引用依拠したところであるが、いまその神学を簡単に再説してみよう。クレメンスの神学の特徴は、キリストないし新約が到来するに際して、旧約ないし「予型」「前表」に相当する部分を、各文化圏に固有の文化伝承として捉える点である。すなわちクレメンスは、旧約～新約という二項関係をさらに拡大的に解釈してギリシア文化圏に適用し、ギリシア人にとって「旧約」的な位置づけを得るものとしてギリシア哲学を考えている。彼によれば、哲学がギリシア人に与えられていたのは、彼らをキリストに向けて予め準備するためであり、それはヘブライ人に旧約として律法が与えられていたのに比せられるべき賜物であった。

「主の到来以前には、ギリシア人にとって哲学は、正義に導くものとして必須であった。しかるに今や敬神の念にとって有益なものとなった。言わば、実証を通して信仰を享受しようとする人々にとっての予備教育となったのである。たとえそれがギリシアのものであれ、キリスト教的なものであれ、麗しきものを神慮に結び付けるなら〈あなたの足はつまずかない〉（『箴言』三23）。というのも、すべて麗しきものの原因は神であり、それは旧約および新約のような第一義的なものに関してばかりでなく、哲学のような第二義的なものについても当てはまるからである。哲学はおそらく、主がギリシア人をも招く以前は、第一義的なものとしてギリシア人に与えられていた。というのも、律法が

ヘブライ人をキリストに向けて導いたと同様に、哲学はギリシアを教育したからである。つまり、哲学はキリストによって完成されるべき者を、前もって導き、前もって準備したのだ」（『ストロマテイス』1.5.28.1—3）。「いまや教えの宣べ伝えが時宜に適って届いたとちょうど同じように、時宜に適った形で、ヘブライ人には律法と預言者が与えられ、ギリシア人には哲学が与えられた。哲学は彼らの耳を、宣べ伝えに適うように慣らしたのである」（『ストロマテイス』6.6.44.1）。

この考え方をわれわれの置かれた状況に適用するならば、さしあたり日本古来の伝承の底流をなす仏教文化に、旧約的な位置づけと役割を探ることができらるであろう¹⁹。拙著『ハンガリーのギリシア・カトリック教会』の後半部は、このことの立証のために費やされている。これは先に本稿第1章において、同書のいくつかの章題を掲げ、ギリシア教父神学と仏教とに通底するテーマを探ったことを明示したとおりであり、その際に終始慈雲が念頭にあった旨も記しておいた。ただ、これも先述したように、その際には主として真言密教思想を「予型」として捉えており、慈雲直筆の『法華陀羅尼略解』についてはまだ知ることがなかったのである。

さてクレメンスによれば「哲学はギリシア人たちの耳を、宣べ伝えに適うように慣らした」とされる。すなわち、人は慣れ親しんだものを通じて救いへと導かれる、ということになる。クレメンスの視点はここから、典礼学的な思索にも大きく関与する。東方典礼の神学は、各文化圏固有の価値を典礼様式に取り込むことを是とし、たとえばローマ典礼を画一的な相で全世界に広めようとするには異を唱える。その理由は「人はみな、慣れ親しんだものを通じて救いへと導かれる」からである。

先に、「古典古代学」という名称の学問領域は、おそらく本学筑波大学にしか見出されないであろう、と述べた。「古典古代学」がそのような性格のものであればなお、直筆本—それも日付（1803年3月4日）の残る最晩年の直筆本—が残る慈雲の思考様式を十二分に取り入れて「古典古代学」を構想し、本学に固有の価値と特色を持つ「古典学」を展開することは、きわめて理に適うことだとは考えられないだろうか。ただし、このような典礼学的な着想に基づく際、その地域の特徴を打ち出すことと、地域性に限定されることなく普遍に向かって披かれていることの両側面が要求される²⁰。本件の場合、「古典古代学」は既述のように、旧来の「西洋古典学」を内包しつつ、特に比較言語学・神学・伝承史学の面で多くを附加して己が領域と自認するものである。これと併せ、

上述の「慣れ親しみ」に関わる問題であるが、受け取り手の側の思考様式に添った営為をもここに含めて考えてみたい。「経書」を併せて包含し、漢字文化圏における古代学の伝承を活かそうとするのはこの観点に拠るためである。

6. 「修行性」と旧約律法との関連

ところで先に第4章において、「新約」の役割とは「死と復活」の一点にのみ、その役割が凝集されるであろうことを記しておいた。その際「旧約」の役割は、その「旧さ」を脱し、おそらくむしろ「復活」ないし「信」の後に来たるべきものとしてその意義を発揮することが予想される。「旧約は新約において完成され、新約は旧約を照らす」とはアウグスティヌスの言葉であるが、もしそうであれば、旧約は、新約によって照らされた後の視界において扱われるべきであるとも言えよう。

先の第5章において、仏教文化はわが国に豊かな伝承を有する文化伝承として扱われうることを、そしてクレメンスの観点に基づくなら、仏学は「旧約」の位置を得るであろうということ述べた。これは拙著『ハンガリーのギリシア・カトリック教会』において明確に主張した点でもある。いまここに、上掲の「新約を前提とした旧約の読解」という立場を応用するなら、「仏典を復活後の視界において読誦する試み」が提唱されることになるであろう。いまこれに関連する次第について考えてみたい。

クレメンスの視点を活用するなら、新約としては十字架上のイエスの像に収斂されるものの、旧約の位置には仏教をもって充てて差し支えない、ということになるだろう。実際、上述のように新約に「修行」の記載が見出され難いことを考え合わせるなら、たとえば『摩訶止観』に見られるような止観業による「修行」は、「復活」の後に置かれる「行」のあり方として、むしろ望ましいものを含んでいると考えられよう。しかも『摩訶止観』は、鑑真請来になる「天台三大部」の一つであり、わが国の伝承受容史の上に置くとき、さまざまな面での理解を啓くことが予期され有益であろう。

このような視点に立てば、本稿冒頭で確認したような『摩訶止観』の地平、ないし『妙法蓮華経』を依経とする「天台三大部」を中核とする「円教」が「虚空界」をその座とするという事実は、新約の担う「死と復活」の場が十字架上に置かれることと軌を一にする。すなわち、『摩訶止観』でその中心に説かれる「円頓止観」は、まずは場所的に、適わしく新約に接続する行のあり方だと

言うことができる。もちろん現実の仏教世界にあっては、「虚空会」に置かれるこのような「円頓止観」は、同じく「虚空会」においてなされる「戒体発得」を伴う「授戒式」（特に菩薩戒）の後に行われるものである。『摩訶止観』が、その内部に「法華三昧」や「法華懺法」ないしそれらの根幹たる「五悔」を含んだものであることは、前稿において詳しく論じたところでもある。そこには、受戒の際に発得される「戒体」が厳然たる前提となっている。その際「授戒式」が事実上出家を意味するものであることは、世俗の世に対して「死」するとき、それ以前の生が「前世」とされるという理解を生む²¹。こうして現実界での儀礼をとまなう際、仏門における受戒は、先述した新約における「十字架上の死と復活」と等価の意味を持つということが理解されよう。

こうなると、仏教と旧約とは、受戒にせよ十字架にせよ、むしろ「新約」に相当するものの後に到来するものとして共通性を有することが予想されよう。『摩訶止観』ないし「円教」については、その座の「虚空」性が明らかとなり、たしかに十字架上の「新約」以降の「修行」の次元に置かれて適当であると考えられるが、旧約についても、これに類する地平は十分に確認される。『出エジプト記』をはじめとする律法書にあっては、「掟の板」を収めた箱、ないし机、さらには炊香また焼祭のための祭壇を「担ぐ」ための「棒」について言及が行われる²²。何度にもわたり、それらの箱等は「担ぐ」と言われる。この「掟の板」を納める箱を中心に抱くのが「会見の幕屋」であり、そこから神が語りかける場として機能する。「モーセは神と語るために会見の幕屋に入った。掟の箱の上の購いの座を覆う一對のケルビムの間から、神が語りかける声が聞こえた。神はモーセに語りかけた」（民数7,89）。こうして律法の掟の板を収めた契約の箱は、それ自体、共同体の生命ともいうべき至聖なるものと化し、棒で担がれるべき実体として扱われる。たとえば後世『エレミヤ書』の「新しい契約」（第31章）にあっては、この「掟の板」は人の胸のうちに授けられるべきものとされることになるのである。

7. 聖書ないし教父文書について

さて「古典古代学」の内包には、本稿第1章に記したように、「西洋古典学」の周辺部に位置づけられる領域として、古代キリスト教文学（聖書学・教父学）が含まれていた。これらは、私立大学でない本学などの大学にあって、講読等の一般的教材としては、いかなるかたちで取り上げられうるのであろうか。

新約聖書や教父文書などの文献は、言うまでもなくキリスト教会によって伝承されてきたものである。それらのうちの多くはギリシア語あるいはラテン語（もしくはオリエント諸語の場合もある）で記されているため、ヨーロッパでも、特に大陸系の考え方ではこれらが古代末期の古典語文献として位置づけられ、古典学科の講読演習に供せられるという習慣が存在する。ただ実際には、教会内部での慣例や儀礼の理解が欠かせないことから、これらは狭義の「西洋古典学」の対象からは外されることも少なくない（特に英米系の人文主義の考え方ではそのようである）。

いま「古典古代学」において、これら新約聖書や教父文書を対象に含めて位置づけることは、どのようなかたちで理解可能なのであろうか。本稿におけるこれまでの考察によって、位置づけの上では、キリスト教会の共同体で伝承されてきた神学は、本稿第2・3章に述べたような『ヨハネ福音書』の内在的読みによる「永遠の生命」の獲得のあり方に比して、原理的に新しいもの・敏速さにおいてより優るものを何ら提示してはいないと思われる。このような「永遠の生命」の獲得可能性を前提とした上で、たとえば仏教、特に「円頓止観」の行のなかで要請される精神的な地平〔特に戒律を主眼とした倫理観〕は、その真相を探れば、キリスト教神学で要請される地平とおそらく大きくは異なるものだと考えられる。さらに旧約聖書の地平は、その座の場所性とも併せ、仏教の戒律観とそれほど相違ないということが明らかになった。それゆえ、初期キリスト教徒たちの多くがユダヤ教の地盤から新約を理解しえたように、仏教からの類推法に依拠することで、教会文書に対応することもさほど困難ではないと思われる。したがって、ヨーロッパの精神文化を深く規定し、しかもギリシア語・ラテン語で記されている新約聖書や教父文書を、「古典古代学」の内実から除く必要はなく、かえって「円教」を基盤とした仏教理解からの類推は、十分にその有効性を発揮するものと考えられる。ヘブル語で記された旧約聖書の地平についても、戒律を基盤に記した上述の文脈から明らかであろう。残るのは、各言語に即した語学的鍛錬の継続性のみということになるだろう。

8. 「一心三観」の展開可能性

これまで述べてきたように、「古典古代学」のうち特に西洋古典語で著された諸文書を読み解き論ずる上で、仏教の中でも「虚空会」にその座を置く「円教」の有効性は大きいということが示唆されていた。いま「円教」の核心を「円

頓止観」に置き、さらにその中心を構成する観法である「一心三観」に狙いを定めて、その有効性を再検討することにしよう。

「三観」とは、常識的思慮分別により真実とされるものは仏教の真実からすると仮のものに過ぎない、という観点から、すべての存在は空であるとする「空観」、本質的には実体のない空であるが縁起によって存在している現実に目を向ける「仮観」、空観と仮観を止揚して不二とする「中観」の三種を含むものである。中観により、無明の惑を断じて中諦を観察することで一切種智が完成されるとされ、これが円教に相当するものと理解される。その根拠は「円融三諦」、すなわち空・仮・中の三諦が円融し、即空即仮即中であるという理解に求められる。空もこの仮有の万象を離れては存在しえず、また仮有の万象も空の作用に過ぎないのであるから、空は即仮、仮は即空であり、結局真の實在は空・仮を一にして中でなければならない、とするのが「円融三諦」である²³。

ここで注意したいのは、「中観」が結局、「空観」および「仮観」の二つを提起しそれらが「不二」である、と主張することのうちにのみ成立しているという点である。この「不二」である、と観ずる地平は、空と仮とが止観行者の「心」中において止揚されるという次元に求められよう。このことは「一心三観」という表現のうちに認められる。そしてその際、この「止揚」するプロセスが、単独で「三観」の一つに数えられているのである。かくしてこの「一心三観」という考え方は、一般的に学問研究の場において、研究者自身の主体的創造性を保証するプロセスとして、無限の創造性を秘めた方法となると思われる。本稿ではこれまでしばしば、「新約」のみならず、「旧約的文化」の諸相について論じてきた。そこには、狭義の意味での「旧約聖書」だけでなく、サンسكريット語テキストの残る『妙法蓮華経』や、漢字文献として伝えられた天台智顛による「天台三大部」も位置づけられることになる。「一心三観」の行は、これらの「旧」文献に対して常に、「新」しき十字架・ないしそれに相当する「虚空会」の座を思い合わせることを要請することになる。その結果、文献解読者の「心」に、常に「新」しき位相の加わった「旧」き文献がともども思い合わせられることになろう。この際、到達すべき境位は「中」であり、「中」こそ「円頓止観」の到達点である。このプロセスは「新約の光のもとに旧約を読む」という「予型論的読み」と何ら異ならないのではないだろうか。

なお、「一心三観」では中項に「仮」を説く。天台では、『摩訶止観』巻3上に「仮を破して空に入る」とあるように、仮は空の対立概念として有の面を意味する。「仮り」であるというその文字面からして、キリスト教神学理解では

「キリスト仮現論」などが想起され、よいイメージを喚起するものではない。だが「仮」の「有性」に着目すれば神学的にも肯定的に評価できようし、またキリスト自身から神の「三位一体性」への展開の上に、人間個人への聖霊の内在を謳ってはじめてキリスト教的にも正統神学となるのであるから、第二段階として「仮」を説くことは差し支えないだろうと思われる。

9. サンスクリット初等文法教育の問題点

さて、筆者が慈雲尊者欽光を「古典古代学」の祖として既に位置づけていたのは、わが国の高僧たちのなかでも、梵語に披かれたその国際的視座の故であり、彼の先見性は梵語学のみならず、広く印欧語比較言語学にも及びうるものと考えられる²⁴。慈雲が最晩年の著作として『法華陀羅尼略解』を草していたことが明確になり、また天台諸僧との交友の実際も明らかとなったため、慈雲は「梵・戒・禪・密」のみならず、「円」性をもそのうちに見出すことのできる人物と化した。いま、天台智顛から鑑真に伝承される「法華三大部」のうちに求める「円頓性」を、慈雲のうちにも見出しうるとして、改めて慈雲を「古典古代学の祖」と位置づけることを考えた場合、どのような新たな位相が立ち現れるであろうか。いまこの問題を、特にサンスクリット文法の教育と、ギリシア語・ラテン語初等文法の教育の場において考えてみることにしよう。

旧来は、サンスクリットとギリシア語の連関性といえば、印欧語比較文法上の語根関連だけに注目されるのが常であったと言えるだろう。だがたとえば、サンスクリット原典が残存し一般性も高い『妙法蓮華経』の説かれる場が「虚空会」であることは、ギリシア語で記される新約聖書のうち『ヨハネ福音書』における復活のキリストの場が十字架上であることと通底し、また「法華三大部」の一つである『摩訶止観』における止観行は、復活後の修養行として捉えられるなら、東方典礼キリスト教の神学にとってもその有効性を発揮するものと思われる。以上のことが、本稿での考察によって明らかとなったと考える。その意味で、サンスクリットからギリシア語やラテン語、さらには英語などへの語根連関性を初等文法教育において指摘することは、単に比較言語学領域においてのみならず、宗教学的・神学的にも有益な面を有することであろう。実際、サンスクリット初級文法の講述にはJ. ゴンダによる『サンスクリット語初等文法』（辻直四郎校閲・鎧淳訳、春秋社、1982年補訂）を用いることが、現在なお諸般の事情から現実的であるとして、その語彙集にギリシア語・

ラテン語語彙へのレファランズがないのを補う意味で、ランマン (*A Sanskrit Reader: with Vocabulary and Notes*, Boston 1888) やマクドネル (*A Vedic Reader For Students*, Delhi 1992 repr.) の巻末語彙集から、語根面で共通する西洋古典語との語源共通性を指摘し、比較言語学・比較宗教学的・比較神学的な感性を養うことは、きわめて重要な意味をもつものだと考えられよう。

結。「一念三千」をめざして

筑波大学に、慈雲直筆の『法華陀羅尼略解』の直筆本が発見されたことを契機に、筆者の構想する「古典古代学」がどのような新しい局面を迎えうるかについて、前稿と併せ本稿で考察してきた。端的には、たとえば前章で紹介したように「サンスクリット文法理解におけるギリシア・ラテン語への通交性」を維持することが、言語学面のみならず、宗教学・神学その他の面への発展的理解を援けることになるだろう。こうしてこそ、研究と教育にとって、すなわち自他にとって、有益な側面が生まれるものと思われる。その際、常に自己の心のうちに「虚空界」の地平を保持しておくことは、第1章で述べたような「古典古代学」に求められる基礎的特質を確保する上で、忘れてはならない点であろう。これは「円頓止観」における「一念三千」の常なる自覚であるとも言えよう。「一念三千」は、すべてを己が心中に生起する事象として受け止める行為であり、これにより事象のすべてが「死と復活」の位相に基づくものと化す。受け取り手に確たる理解の基盤を構成すると思われる「漢字一文字による動詞語根理解」²⁵ に関しても、鋭意努めるべきであろう。

思想史的には、慈雲は一貫して「十善戒」を唱道したことで記憶される。前稿に見たように、この「十善戒」の受戒の場も「虚空界」であった。この「十善戒」に基づくことはもちろんであるが、その上で、われわれには「止観」を怠らないことが課せられるだろう。『摩訶止観』巻7下に記されるように、止観における「五品位」の中で最高位に置かれるのは、「専修して六度を修す」こと、すなわち「正行六度」であり、六度の最高位は「智慧」だからである。『摩訶止観』同所には、まず第四品「兼行六度」について「いわんやまた人ありてよくこの経を持し、兼ねて六度を行ぜんに、その徳最も勝れて無量無辺なり。譬へば虚空のごとく、一切種智にいたる」と述べられた後、「またこの心をもって五悔を修行し、正しく六度を修し、自行化他に事理具足して心観無碍なることうたたまえに勝れ、比喩すべからざるを、第五品と名づく」と記される(岩

- 15 以下拙稿「古典古代学と聖書学—『ヨハネ福音書』と共観福音書—」, 筑波大学大学院国際地域研究専攻紀要『地域研究』34, 65—86頁, 2013年を参照.
- 16 Manabu AKIYAMA, János, „A „közösségért saját életet adó Jézus lelke” János Evangéliumában: a bizánci rítusú egyházban való biblikus és liturgikus teológia tükrében”, in: „Testben élünk”, pp.161-169, JATE Press, Szeged, Hungary, 2011. これは『古典古代学を基盤とした「東方予型論」による包括的学問体系の構築』(Teológiai tanulmányok, 平成21年度～23年度科学研究費補助金 基盤研究(C)研究成果報告書, 研究代表者秋山学) 1—86頁, 2012年の67—78頁に再録されている.
- 17 この「一瞬性における表現」のうちに、「円頓性」と通底する側面があることに注意したい.
- 18 前掲拙稿「古典古代学と聖書学—『ヨハネ福音書』と共観福音書—」を参照.
- 19 前掲拙著『ハンガリーのギリシア・カトリック教会—伝承と展望—』を参照. 同書にあっては、慈雲を手がかりに神道(雲伝神道)のうちにも「旧約」的な価値を探った.
- 20 拙稿「伝承と国際性—ハンガリーのギリシア・カトリック教会—」, 筑波大学第二学群比較文化学類『比較文化研究』第3号, 26—36頁, 2007年を参照.
- 21 たとえば『今昔物語集』巻二16「この人は前世に木を伐る賤しき人と有りき」.
- 22 拙稿「十字架と三位一体—モーセ像をめぐる解釈を中心に—」, 筑波大学大学院人文社会科学研究所人文芸・言語専攻紀要『文藝言語研究 言語篇』62, 1—19頁, 2012年を参照.
- 23 武内義雄『中国思想史』(岩波全書セレクション, 2005年), 204—205頁を参照.
- 24 拙稿「慈雲『南海寄帰内法伝解纜鈔』の現代的意義—「動詞語根からの古典古代学」に向けて—」, 筑波大学文化批評研究会編『テキストたちの旅程—移動と変容の中の文学—』146—166頁, 花書院, 2008年を参照.
- 25 前掲拙著『筑波大学附属図書館特別展 慈雲尊者と悉曇学—自筆本『法華陀羅尼略解』と「梵学津梁」の世界—』25頁を参照.